

Editoriale

L'Etica delle Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione

Il 17 giugno u.s. presso l'Università Cattolica di Brescia si è tenuta la cerimonia di premiazione delle tesi di laurea e di dottorato che hanno trattato durante l'anno 2015-16 il tema dell'Etica e Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione (ETIC). L'iniziativa del Rotary International, Distretti italiani, e di AICA con il Patrocinio della CRUI (Conferenza dei Rettori delle Università Italiane) mira a richiamare l'attenzione su un tema di grande attualità e importanza: le implicazioni etiche e di responsabilità sociale della diffusione pervasiva delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione in tutte le attività dell'uomo sia individuali che collettive (lavoro, formazione e informazione, tempo libero, comunicazione e attività relazionali).

La ragnatela telematica avvolge il mondo dell'economia e condiziona ogni ambiente di lavoro e della vita civile offrendoci una nuova società, la società dell'informazione, ricca di opportunità e con una molteplicità di servizi, ma al tempo stesso incidendo sulla vita di ciascuno di noi minacciandone la riservatezza e la sicurezza e dando ampio spazio a comportamenti criminali potenzialmente molto pericolosi.

Il Cognitive Computing, i Big Data, i Cyborg, lo Human Intranet, la realtà aumentata, l'internet degli oggetti e quant'altro ci offrono le tecnologie digitali non sono fantascienza, ma sono prossimi a diventare strumenti attivi che ci cambieranno il modo di lavorare, conoscere, giudicare, comunicare, l'alba cioè di una nuova era, potenzialmente ricca di risultati positivi, ma anche di grandi rischi per l'uomo e la società. Mentre la tecnologia e le conoscenze avanzano con grande velocità, a livello nazionale poco si sta facendo per valutarne le implicazioni sociali ed etiche e per studiare nuove norme e soluzioni che contemplino e regolino il loro utilizzo.

L'intenzione dell'iniziativa ETIC del Rotary italiano e di AICA è di stimolare le Università italiane e gli studenti ad approfondire questi temi, sia considerando le applicazioni già sperimentate di queste tecnologie, sia valutando le potenziali

implicazioni della loro continua e rapida evoluzione verso campi finora inesplorati, ma concrete e di prossima attuazione.

Questo numero speciale raccoglie gli interventi fatti all'incontro di Brescia di:

- il Presidente di AICA, Professor Giuseppe Mastronardi del Politecnico di Bari, che ha trattato il tema: "Etica e libera conoscenza condivisa",
- il Dott. Federico Nicoli dell'Università dell'Insubria con la relazione dal titolo: "Per un'etica del prendersi cura nel tempo tecnologico",
- il Professore dell'Università Cattolica di Brescia Ruggero Eugeni con la relazione dal titolo: "Vivere nelle immagini: media visuali e forme della presenza nel mondo".

Raccoglie inoltre i sommari delle tesi premiate:

- **Premio nazionale AICA, consegnato dal Presidente di AICA Giuseppe Mastronardi:**

Tesi di dottorato in Design di Matteo Zallio (Università degli Studi di Genova) sul tema: "Environment Design Sustaining Users: the housing design in ambient assisted living" con tutori i Professori Maria Benedetta Spadolini e Niccolò Casiddu;

- **I Premi per i concorrenti residenti nel territorio del Distretto 2050 del Rotary consegnati dal Governatore Omar Bortoletti:**

Tesi di dottorato in Progettazione e Gestione dei Sistemi Logistici e Produttivi di Massimo Zanardini (Università degli Studi di Brescia) sul tema: "The digital manufacturing revolution: a multi-stage empirical research in the italian manufacturing sector" con tutore il Professor Marco Perona;

Tesi di laurea in Ingegneria dell'Automazione Industriale di Marco Faroni (Università degli Studi di Brescia) sul tema: "Design of autonomous charging functionality for a mobile social robot" con relatore il Professor Antonio Visioli;

- **I Premi per i concorrenti residenti nel territorio del Distretto Rotary 2110 consegnati dal Governatore Francesco Milazzo:**

Tesi di Dottorato in Ingegneria Elettronica, Informatica ed Elettrica di Gian Paolo Incremona (Università degli Studi di Pavia) sul tema: "Design and analysis of model predictive/sliding mode control algorithms for complex systems" con tutore la Professoressa Antonella Ferrara;

Tesi di laurea in Psicologia Clinica di Ilda Duca (Università degli Studi di Palermo) sul tema: "Virtualmente connessi: nuovi media, dipendenze e depressione: un contributo di ricerca" con relatore la Professoressa Maria Di Blasi.

Ivo De Lotto

Università degli Studi di Pavia

Vivere nelle immagini

Media visuali e forme della presenza nel mondo

Ruggero Eugeni

Sommario

Questo saggio analizza alcuni sviluppi delle tecnologie digitali della visione dal punto di vista della teoria dei media. L'articolo contesta l'idea, propria di alcuni settori della riflessione postmoderna, secondo la quale la diffusione dei media visuali avrebbe prodotto una "scomparsa della realtà". Secondo l'autore le nuove tecnologie visuali non annullano il reale, ma neppure lo riproducono: piuttosto, esse consentono nuove e più articolate relazioni tra il soggetto e la realtà, e costruiscono quindi forme di neo-presenza del soggetto nel mondo.

Abstract

This paper analyzes some developments of digital technologies of vision from the perspective of media theory. The article challenges the idea, typical of some areas of postmodern thought, according to which the dissemination of visual media would produce a "disappearance of reality." According to the author, new visual technologies neither undermine reality, nor reproduce it: rather, they allow new and more complex relations between people and reality, thus shaping forms of "neo-presence" of subjects in the world.

Keywords: Postmodern Thought; Media studies, Media Theory, Media Philosophy, Virtual Reality, Computational Photography, Night Vision, Enhanced Vision, Synthetic Vision, War and Media.

1. Introduzione

La filosofia postmoderna ha spesso insistito sull'idea della "sparizione della realtà". Secondo questo principio i media, in quanto apparati potenti e riconoscibili, avrebbero invaso ampi aspetti del sociale e prodotto una "smaterializzazione" della realtà o una sua "virtualizzazione". Il presente intervento contesta un simile principio. Ritengo infatti che gli sviluppi tecnologici degli ultimi trent'anni circa abbiano prodotto non una smaterializzazione della

realtà, quanto piuttosto una serie di relazioni più ricche e complesse con essa; paradossalmente, d'altra parte, a subire una smaterializzazione sono stati proprio gli apparati mediali, che hanno perso una loro immediata riconoscibilità sociale e si sono vaporizzati all'interno della galassia delle tecnologie digitali di trattamento dell'informazione.

In altri termini ritengo che viviamo oggi all'interno di una "condizione postmediale" [1]; e che in questo contesto le tecnologie di prelievo, elaborazione, archiviazione, trasmissione e visualizzazione delle informazioni svolgano una funzione specifica: esse definiscono nuove e più ricche relazioni tra i soggetti e la realtà, dando quindi vita a forme di *neo-presenza* dei soggetti nel mondo.

Cercherò di argomentare questi assunti a partire da due casi specifici, che mi diano la possibilità di discutere criticamente alcuni aspetti particolari della concezione postmoderna. In particolare, un esame della fotografia computazionale mi consentirà di criticare l'idea di "virtuale", mentre un'analisi delle tecnologie di visione notturna mi permetterà di manifestare il mio dissenso da alcune concezioni postmoderne relative al rapporto tra i media e la guerra. Spero nelle conclusioni di rendere meno oscuro il legame tra i due casi scelti.

2. Falso movimento. Campi luminosi ed esplorazione del mondo

2.1. Lytro

Nell'aprile 2014 è stata messa in commercio la *Lytro Illum*, un dispositivo che si presenta a prima vista come una macchina fotografica digitale di design innovativo, destinata al mercato *prosumer*. L'azienda produttrice, la Lytro, è stata fondata nel 2006 da Ren Ng, un ricercatore degli Stanford University Computer Graphics Laboratory (figura 1).

Ho scritto che la Lytro Illum "si presenta" come una macchina fotografica, perché in realtà essa è qualcosa di differente da una normale camera DSLR (Digital Single-Lens Reflex): mentre quest'ultima compone una determinata immagine attraverso una lente su un sensore digitale, le Lytro introducono tra la lente principale e il sensore una griglia di microlenti che scompongono la singola immagine in entrata in decine di migliaia di immagini autonome (200.000 nel caso della Illum). Il sensore CMOS della Illum (appositamente progettato) si trova così a ricevere, analizzare e ricomporre un numero enorme di immagini, e lo fa in modo particolare: grazie a specifici software derivanti dagli sviluppi



Figura 1

tecnologici della *computer generated imagery* (CGI) e della *computer vision*, le Lytro sono in grado di analizzare per ciascun fotone in entrata non solo l'intensità e il colore, ma anche l'angolazione di provenienza; esse possono quindi calcolare la distanza e la posizione degli oggetti fotografati rispetto all'obiettivo e ricostruire un modello tridimensionale della scena fotografata. Il prodotto finale dello "scatto" consiste dunque in un'immagine fotografica di tipo molto particolare: si tratta di un file "raw" a partire dal quale è possibile trarre, mediante un apposito software di visualizzazione, una serie potenzialmente infinita di fotografie che differiscono per la collocazione del punto di vista in orizzontale e in verticale (all'interno di un *range* per forza di cose limitato) e per la focalizzazione degli oggetti all'interno del campo visivo. E' inoltre possibile generare dallo stesso file una immagine in 3D da vedere attraverso visori attrezzati (come per esempio dispositivi di realtà virtuale, o VR) [2].

L'interesse teorico della Lytro Illum non consiste tanto nella camera in sé, quanto piuttosto nella tecnologia che essa incorpora e, più a fondo ancora, nel *dispositivo ideale* che essa rappresenta – per quanto in forma ancora provvisoria e limitata. Per comprendere in cosa consiste un simile dispositivo ideale, dobbiamo seguire sinteticamente la storia dei termini adoperata dai creatori della Illum: essi parlano di "camera a campo luminoso" (*light-field camera*) o di "camera plenottica" (*plenoptic camera*) [3].

Il concetto di "campo luminoso", inteso come la funzione vettoriale che descrive la quantità di luce che fluisce in ogni direzione attraverso ciascun punto dello spazio, fu introdotto nel 1936 da Alexander Gershun nell'ambito dell'ottica geometrica, sulla base di alcune idee espresse nel 1846 da Michael Faraday nel contesto dell'ottica fisica; negli anni novanta esso venne recuperato dagli studi di CGI che ricercavano il modo migliore di simulare illuminazioni e ombreggiature prodotte digitalmente mediante modelli matematici. Si parla a questo proposito di *light field rendering*.

L'idea di "camera (fotografica) plenottica" risale invece ai tentativi svolti da Gabriel Lippmann all'inizio del Novecento di ideare un dispositivo di "fotografia integrale", composta da centinaia di micro immagini prodotte da altrettante microcamere oscure riassemblate in una immagine in grado di simulare il normale approccio sensomotorio (e stereoscopico) alla realtà. Anche questa idea venne recuperata dagli studi di CGI negli anni novanta: di qui l'intreccio tra i due filoni di ricerca cui accennavo. La "funzione plenottica" viene usata infatti per indicare un algoritmo atto a misurare la radianza di (ovvero la quantità di luce trasportata da) ogni raggio di luce presente in uno spazio tridimensionale illuminato in modo uniforme e stabile; qualora in questo spazio venga introdotto un oggetto, esso produrrà ovviamente una certa riflessione dei raggi presenti nel campo rendendo più complessa la funzione.

E' appunto l'incrocio tra i due filoni di ricerca e sviluppo a produrre il dispositivo ideale cui accennavo: si tratterebbe di una iper-macchina da ripresa capace di catturare innumerevoli immagini di una certa porzione di mondo – comprese le sue trasformazioni dinamiche in un certo lasso di tempo –; utilizzarle come base per ricostruire mediante gli algoritmi della CGI un modello tridimensionale dinamico; rendere infine tale modello liberamente esplorabile da un soggetto

mediante adeguate interfacce hardware e software. Un simile dispositivo consentirebbe insomma di produrre un “film olografico” [4].

Alla luce di un simile dispositivo ideale sono evidenti i limiti della Illum, dovuti evidentemente a tre fattori: il posizionamento della camera rispetto alla scena inquadrata, la limitatezza del campo inquadrabile dall’obiettivo, l’impossibilità tecnica di riprendere trasformazioni diacroniche del campo luminoso (cioè di passare da una macchina fotografica a una camera di ripresa). Se il primo fattore è irriducibile (se non moltiplicando all’infinito i punti di collocazione dell’apparecchio, operazione comunque possibile) la Lytro sta lavorando al superamento delle altre due limitazioni: nel 2015 è stato annunciato il rilascio di un nuovo dispositivo, la *Lytro immerge* (Figura 2).



Figura 2

Il dispositivo di cattura della Immerge è costituito da una sfera dotata di sensori disposti in cinque anelli orizzontali che solcano la sua superficie esterna; essi catturano quello che l’azienda definisce un “light field volume”, ovvero una iper-immagine a 360 gradi in movimento della realtà circostante. Più esattamente la macchina sfrutta la tecnologia *lightfield* sopra descritta in congiunzione con algoritmi di realtà virtuale per costruire in tempo reale un modello digitalizzato in tre dimensioni dello spazio circostante, e quindi rilevare e registrare tutte le trasformazioni salienti che si svolgono al suo interno (movimenti, cambi di illuminazione, ecc.) [5]. L’output dei processi di cattura è costituito da files di grandi dimensioni (l’apparecchio è collegato non a una memoria ottica ma a un vero e proprio server), che vengono trasformati da appositi software in ambienti di realtà virtuale in movimento fruibili mediante appositi visori: la Immerge promette piena compatibilità dei propri prodotti con tutti i dispositivi di VR che sono già in vendita o in fase di sviluppo, da Oculus Rift a Sony Playstation VR.

2.2. Virtualità

Il concetto di realtà (o ambiente) virtuale fu introdotto dal programmatore, filosofo e musicista Jaron Lanier negli anni ottanta [6] e successivamente ripreso e divulgato da vari altri teorici dei nuovi media, quali per esempio Howard Rheingold [7]. Il concetto attrasse l'interesse non solo di studiosi di tecnologia, ma anche di filosofi impegnati a elaborare l'idea di una "scomparsa della realtà" all'interno della condizione contemporanea. In una versione "soft" di tale idea la "virtualizzazione" consisterebbe in una dislocazione (o una "deterritorializzazione") del corpo umano al di là dei propri limiti fisici e situazionali [8]. Ancor più decisa la versione "hard" della scomparsa della realtà: nei suoi ultimi lavori il filosofo francese Jean Baudrillard [9] [10] afferma che il virtuale, legato agli sviluppi delle tecnologie digitali, rappresenta il punto di arrivo di una completa e perfetta sostituzione del reale da parte di una realtà simulacrale standardizzata: la "iper-realtà" costruita dai media elettronici diviene ora una "realtà integrale" ancor più avvolgente e completa. Tale versione hard trova d'altra parte un'eco nell'immaginario del periodo [11] e in particolare nella fantascienza impegnata a descrivere l'immersione "allucinatoria" dei soggetti nei mondi virtuali, dal romanzo *Neuromante* di William Gibson (1984) fino alla trilogia cinematografica *Matrix* di Larry e Andy Wachowski (1999 – 2003) – i quali non a caso citano proprio Baudrillard tra gli ispiratori del plot [12] –.

Il caso della tecnologia *lightfield* mi sembra contrastare decisamente con la tesi "hard" e richiedere alcuni correttivi alla tesi "soft" della scomparsa della realtà. In questi casi infatti la matrice virtuale di visualizzazioni, focalizzazioni e spostamenti dell'osservatore non deriva da una costruzione *ex novo* ed *ex nihilo* effettuata mediante gli strumenti della CGI; al contrario, tale matrice è costituita da molteplici immagini *indicali*, prodotte cioè a partire da una effettiva presenza del referente di fronte all'obiettivo o agli obiettivi del dispositivo di cattura: tali immagini sono dunque caratterizzate da quel "è stato" che costituisce per Roland Barthes il principio di fondo e l'essenza della fotografia [13]. L'elemento qualificante è in altri termini la ripresa e l'aggiornamento in questo campo di studi del "vecchio" dispositivo fotografico (e cinematografico): in effetti le ricerche e le applicazioni di cui abbiamo parlato rientrano nel più vasto settore della *fotografia* computazionale – un'area di ricerche e di applicazioni che si colloca a cavallo tra image processing, computer graphics, CGI e ottica applicata [14].

Se partiamo da questa prospettiva "ontologica" ci accorgiamo sul piano esperienziale che il reale non scompare affatto dall'orizzonte dell'esperienza: esso viene piuttosto sottratto al suo alveo temporale e riproposto al di fuori di esso per una libera esplorazione da parte del soggetto osservatore – di nuovo: riprendendo e amplificando il dispositivo esperienziale dell'atto fotografico –. In altri termini le immagini fotografiche computazionali e gli ambienti immersivi che ne derivano mi permettono di effettuare effettivamente tutti i movimenti di esplorazione sensori-motoria di uno spazio all'interno del quale si svolgono dei blocchi definiti di azioni, e anzi di ripetere a mio piacimento tali movimenti esploratori. Questo non vuol dire tuttavia che l'esperienza di tali ambienti immersivi costituisca una "replica" della mia relazione con il reale; il sistema

temporale della scena che esploro infatti non è lo stesso in cui si situa l'atto della mia esplorazione: la scena riproduce infinitamente la temporalità "chiusa" della sua cattura da parte dei sensori, mentre io mi muovo nel tempo "aperto" del mio presente.

Le tecnologie della fotografia computazionale non mi separano dunque dal reale, ma mi ricongiungono piuttosto con una porzione definita (in termini spaziali e temporali) della realtà; in questo ricongiungimento tuttavia qualcosa è cambiato rispetto alla mia esperienza diretta del reale: per quanto "reali" i mondi di sintesi non appartengono (o non appartengono più) alla temporalità di cui faccio parte, e soprattutto io stesso non appartengo (o non appartengo più) alla loro temporalità. In definitiva: le tecnologie del visibile e del sensibile che abbiamo esaminato non si rendono responsabili né di una sottrazione del reale dal mio orizzonte di esperienza, né di una semplice replica della mia esperienza del reale: esse producono piuttosto un particolare tipo di *neo-presenza* nel mondo reale.

3. A darkly scanner. Visione notturna e negoziazione del visibile

3.1. Enhanced & Synthetic Vision

Il secondo esempio che ho scelto per discutere criticamente le tesi di una "scomparsa della realtà" e affermare piuttosto l'idea di una "neo-presenza" nel mondo resa possibile dalla tecnologie visuali digitali, riguarda i dispositivi di visione notturna. Come è noto, l'esigenza di tecnologie che permettano una visione al buio deriva dalla particolare conformazione dell'occhio umano, che manca di strumenti fisiologici atti ad amplificare il flusso luminoso diretto ai fotorecettori (come ad esempio il *tapetum lucidum* presente nell'occhio di alcuni animali notturni). La visione notturna può essere ottenuta mediante tre tipi di tecnologie [15].

La prima tecnologia (*image intensification o light amplification*) si basa su un dispositivo di amplificazione della luminosità, o *image intensifier tube* (IIT). L'IIT è un cilindro sotto vuoto dotato di tre componenti: in entrata, un fotocatodo (caricato negativamente) trasforma i fotoni in elettroni; questi vengono convogliati verso una placca a microcanali che mediante un effetto a cascata li moltiplica esponenzialmente; infine gli elettroni così aumentati di numero vengono convogliati verso uno schermo al fosforo ad alto voltaggio (normalmente di colore verde per la maggior sensibilità dell'occhio umano a tale colore) che li ritraduce in fotoni rendendo quindi visibile la scena originariamente inquadrata. Oltre ai raggi luminosi della gamma del visibile dall'occhio umano – che si stende tra i 400 e i 700 nm. (nanometri) –, differenti tipi di sensori all'origine degli IIT possono captare raggi riflessi di tipo infrarosso a onde corte (SWIR, Short Wave Infrared, tra i 1400 e i 3000 nm.) o medie (MWIR, Medium Wave Infrared, fra i 3000 e gli 8000 nm.).

La seconda tecnologia (*active illumination*) si connette alla prima: la scena viene illuminata mediante un fascio di raggi infrarossi generalmente di tipo NIR (che

occupano cioè la regione dello spettro elettromagnetico Near Infrared, tra i 700 e i 1400 nm.): dal momento che il fotocatodo dell'IIT è sensibile agli infrarossi, si avrà una visibilità per amplificazione dei raggi riflessi, benché la scena appaia comunque buia all'occhio umano.

Le due tecnologie fin qui esaminate sono più antiche e derivano da ricerche effettuate fin dagli anni Venti. La terza tecnologia è più recente e si è diffusa a partire dagli anni Settanta. I processi di *thermal imaging* si basano sull'uso di sensori in grado di captare raggi infrarossi tra gli 8000 e i 15000 nm.: si tratta di raggi che vengono emessi da qualunque corpo con temperatura superiore agli zero gradi. In questo caso le camere termografiche (che in alcuni casi usano sensori raffreddati e quindi più sensibili) sono in grado di captare le differenti lunghezze d'onda emesse (non più dunque riflesse come nei casi precedenti) dai corpi, e di ricostruire quindi con l'ausilio di specifici algoritmi un "termogramma" o "immagine termica" di una determinata scena di per sé invisibile all'occhio umano – sia a causa dell'oscurità sia anche per presenza di nebbia, polvere, o altre condizioni di scarsa visibilità naturale, e anche a distanze consistenti rispetto al corpo captato [16] [17].

I dati prodotti dai dispositivi di cattura fin qui esaminati possono essere visualizzati mediante differenti tipi di display, anche in base al loro uso pratico: schermi video, visori da applicare agli occhi (in alcuni casi con visione panoramica a 95 gradi: cfr. avanti), binocoli e mirini di armi, dispositivi di proiezione su vetro smerigliato (i cosiddetti *Head Up Displays*, o HUD, inizialmente usati nelle carlinghe degli aerei da combattimento per non distrarre il pilota impegnato nella mira degli obiettivi da colpire).

Fin qui ho esaminato separatamente le differenti tecnologie di visualizzazione notturna; tuttavia in pratica si trovano anche dispositivi ibridi, che accorpano differenti tipi di sensori in modo da ottimizzare il risultato finale. Mi soffermerò in particolare sui sistemi di visione aumentata (*Enhanced Vision Systems*, o EVS) che vengono impiegati a bordo di aerei e, più recentemente, di autoveicoli. Si tratta di una tecnologia introdotta sugli aerei militari già a partire dalla Seconda guerra mondiale con le camere *Forward Looking Infrared* (o FLIR), successivamente sviluppata con ingenti investimenti, e più di recente passata anche all'ambito civile: nel 2004 essa è stata formalmente autorizzata dalla Federal Aviation Administration per assistere l'atterraggio di veicoli civili; la prima (e più avanzata) azienda a farne uso è stata la Gulfstream Aerospace, produttrice di costosi jet privati (oltre che di aerei militari), che introdusse EVS fin dal modello G550 del 2003 [18].

Nel caso della EVS i dispositivi di visione notturna vengono usati in particolari combinazioni, sia connettendo all'interno di una immagine unitaria dati provenienti da differenti tipi di camere a infrarossi, sia aggiungendo a tali immagini ulteriori dati provenienti da altre tecnologie di captazione e di visualizzazione di dati (per esempio radar a onde millimetriche). Più recentemente, inoltre, i sistemi di visione aumentata hanno fatto un passo avanti e si sono evoluti in *sistemi di visione sintetica* (*Synthetic Vision Systems*). In questi casi i dati provenienti dalle differenti fonti esterne vengono dapprima combinati con dati presenti nella memoria del sistema (relativi per esempio alla

configurazione del terreno di atterraggio) e quindi visualizzati non più in forma fotografica, quanto piuttosto in una *immagine generata al computer in tempo reale*. Tale immagine viene proiettata mediante un sistema HUD (vedi sopra) sul vetro della carlinga dell'aereo, e sovrapposta quindi perfettamente all'immagine reale temporaneamente inaffidabile date le scarse condizioni di visibilità [19] (figura 3).

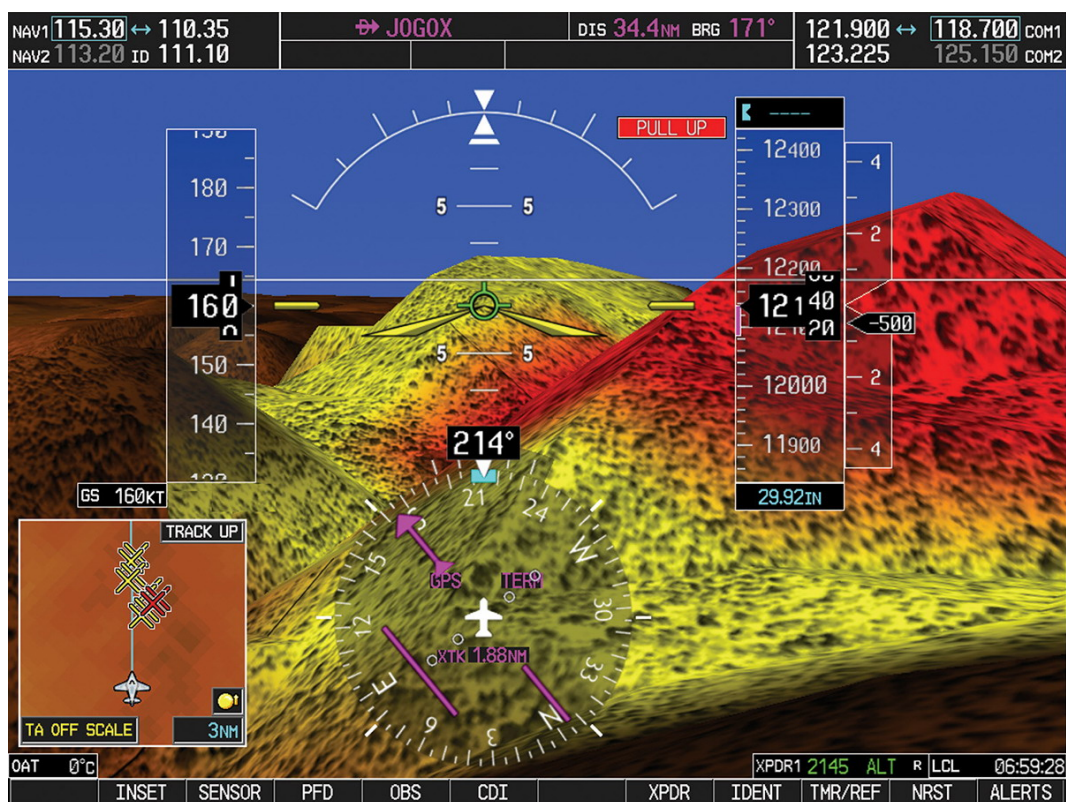


Figura 3

La letteratura tecnica parla in questi casi di tecnologie atte ad aumentare la *consapevolezza situazionale* (*situational awareness*) dei piloti; tale implementazione si ottiene per un verso mediante la costruzione di uno sguardo sostitutivo tecnologicamente procurato che risulti più affidabile e di più ampio spettro rispetto a quello diretto e biologico; e per altro verso mediante la sua integrazione il più possibile perfetta nei processi percettivi e operativi del soggetto: gli ingegneri della NASA parlano a questo proposito di *Equivalent Visual Operation* (EVO) [20].

3.2. La Guerra del Golfo ha avuto luogo

In un influente volume del 1984 il filosofo francese Paul Virilio si proponeva di indagare «l'utilizzazione sistematica delle tecniche cinematografiche nei conflitti durante il XX secolo» [21]. Secondo Virilio i media audiovisivi sono stati e sono parte integrante dei processi bellici: a partire dall'uso della fotocinematografia

aerea per la ricognizione del campo di battaglia della Prima guerra mondiale, fino alla visione elettronica globale delle guerre contemporanee (combattute con satelliti spia, droni, missili video), si delinea per Virilio una *logistica della percezione militare*, ovvero un sistema di approvvigionamento di immagini parallelo a quello degli approvvigionamenti di viveri, armi e munizioni. Questo stretto connubio ha implicato per Virilio una progressiva smaterializzazione dei conflitti: la guerra del futuro sarà del tutto virtualizzata grazie all'uso di simulatori per l'addestramento, dispositivi guidati a distanza, dispositivi di sorveglianza; inoltre, il sistema che ne nasce verrà gestito da una "macchina della visione" impersonale capace di automatizzare sia la percezione (mediante una "visione senza sguardo") che i processi decisionali conseguenti.

Il nucleo delle tesi di Virilio rimane sostanzialmente stabile in numerosi interventi successivi. In particolare lo studioso riprenderà in un volume del 1988 il tema della sorveglianza automatizzata, di una visione senza sguardo e in definitiva di un sistema tecnologico e simbolico che si rende autonomo e autoreferenziale rispetto al soggetto umano [22]. In altri casi Virilio trova conferma alle proprie tesi in un confronto con la Guerra del Golfo [23] (tema come vedremo affrontato anche da Baudrillard) e quella dei Balcani: in quest'ultimo caso, in particolare, l'autore insiste sull'occupazione e il controllo dello *spazio aereo* a differenti altezze da parte dei dispositivi bellici (satelliti, droni, aerei spesso teleguidati, ecc.) e di una conseguente dimensioni panottica di sorveglianza di cui anche la televisione finisce per fare parte, a favore di una "percezione a tutto campo" e verso una "guerra cibernetica", una "guerra pura" combattuta con "armi pure".

Il tema della progressiva "smaterializzazione" della guerra si ritrova con evidenza nell'opera di Jean Baudrillard. Se già negli anni ottanta il filosofo francese aveva sostenuto che *Apocalypse Now* (Francis Ford Coppola, 1979) era da considerarsi una prosecuzione della guerra del Vietnam con i mezzi dell'immagine [25], in occasione della prima Guerra del Golfo all'inizio degli anni novanta egli argomenta provocatoriamente, che essa *non ha mai avuto realmente luogo* [26]: la guerra consiste oggi in un gioco di deterrenza basato sul potere della loro copertura mediatica, e dunque non ci troviamo davanti che guerre-simulacro. Vari autori hanno approfondito queste piste di riflessione, sottolineando per esempio il ruolo dei videogiochi nei processi di addestramento dei militari e l'uso di raffinate strumentazioni mediali in fase di combattimento [27] [28] [29].

Un confronto tra le tesi di Virilio e Baudrillard da un lato e il caso della visione aumentata / sintetica dall'altro mi sembra invitare a una prudenza critica. Osservo anzitutto che la tesi di Virilio circa una profonda connessione tra media visuali e guerra – condivisa peraltro da altri studiosi quali per esempio Friedrich Kittler [30] – è un fatto innegabile, e costituisce un caso specifico ma estremamente evidente di una "vaporizzazione" dei media all'interno di istituzioni e ambienti differenti da quelli dell'informazione e dell'intrattenimento. La profonda e variegata connessione tra media visuali e pratiche belliche emerge bene anche nel campo della visione notturna, aumentata o sintetica: si pensi al riutilizzo dei visori notturni per effettuare le riprese in molti film di guerra contemporanei, quali per esempio *Redacted* (Brian de Palma, Usa – Can.,

2007) o *Zero Dark Thirty* (Kathryn Bigelow Usa, 2012); o in direzione opposta alla riconversione di software di videogiochi e di simulatori di volo nella produzione della visione sintetica. Il fenomeno ben si inquadra insomma in quella “condizione postmediale” cui alludevo all’inizio.

Al contrario, appare decisamente problematico l’altro filone di osservazioni dei due autori, relativo a una “smaterializzazione” della guerra che sarebbe conseguente a tale connessione tra media e processi bellici. Il caso dei sistemi di visione notturna e aumentata dimostra infatti chiaramente che le tecnologie visuali usate in campo bellico (ma anche in quello civile) non implicano uno scollamento tra il soggetto e il reale quanto piuttosto una sua decisa collocazione all’interno del reale: per usare la terminologia tecnica, esse sono finalizzate ad accrescere la sua “consapevolezza situazionale” al fine di una gestione ottimale del suo operare. Questo è vero tanto nel caso del pilota fisicamente presente al momento dell’atterraggio in condizioni di visibilità difficoltosa; sia nel caso dello stesso pilota impegnato a individuare e colpire nelle stesse condizioni un bersaglio; sia infine nel caso di un operatore di droni che deve sorvegliare o colpire un obiettivo situato a migliaia di chilometri di distanza usando le stesse tecnologie di visione aumentata [31] [32].

Tuttavia, come già osservato nel caso della fotografia computazionale, le tecnologie della visione non si limitano a rappresentare / ripresentare la realtà: esse offrono al soggetto una realtà “aumentata”, ovvero una serie di dati che eccedono quelli che il soggetto potrebbe catturare con i suoi mezzi biologici mediante la visione diretta del mondo; a causa delle caratteristiche fisiologiche del soggetto umano, questi dati vengono presentati in una forma visuale e costituiscono dunque una immagine “sostitutiva” rispetto a quella diretta, necessariamente inadeguata. La visione aumentata e sintetica ci pone dunque di fronte a una rinegoziazione dei limiti biologici e fisiologici del visibile propri del soggetto umano. Anche in questo caso non ci troviamo dunque di fronte né a una negazione del reale, né a una sua replica: piuttosto incrociamo una seconda forma di neo-presenza del soggetto rispetto al mondo reale resa possibile dalla mediazione di alcune tecnologie del visibile.

4. Conclusioni

In questo intervento ho discusso criticamente alcuni assunti della filosofia postmoderna che leggono gli sviluppi digitali delle tecnologie mediali alla luce del principio della “sparizione della realtà”. Secondo questa linea di pensiero i media visuali avrebbero prodotto forme sostitutive del reale di tipo autoreferenziale: la realtà si sarebbe dunque smaterializzata e i soggetti sociali vivrebbero all’interno di un regime simulacrale. Nel mio intervento ho sostenuto che, alla luce degli sviluppi delle tecnologie del visibile una simile posizione *non è sostenibile*. La nostra esperienza “tecnoestetica” [33] non ci separa dal reale: al contrario, essa ci radica in essa in forme nuove, più ricche e articolate; ho parlato a questo proposito di *forme di neo-presenza* nel mondo.

Per argomentare questo assunto ho fatto ricorso a due esempi. Il caso della fotografia computazionale presenta un blocco spazio-temporale definito di mondo prelevato dalla sua collocazione originaria e reso disponibile per una

libera esplorazione indefinitamente prolungabile da parte del soggetto. Il caso della visione aumentata e sintetica presenta un ampliamento delle informazioni a disposizione del soggetto circa la porzione di mondo all'interno del quale egli può e deve operare nel momento stesso in cui riceve tali informazioni.

Si definisce meglio in conclusione la ragione della scelta dei due esempi. In entrambi i casi le tecnologie del visibile non sottraggono il soggetto al reale, ma neppure lo pongono in relazione con il reale allo stesso modo della sua esperienza diretta del mondo: troviamo piuttosto all'opera una *neo-presenza* del soggetto nel mondo. Tuttavia se nel primo caso possiamo parlare di una *neo-presenza off-line*, giocata su una separazione tra sistema esplorato e sistema di esplorazione, nel secondo caso parleremo di una *neo-presenza on line*, fondata su una più ricca e articolata possibilità di informazione e di azione del soggetto all'interno della porzione di mondo sulla quale ha più immediatamente presa – e dunque della quale ha più direttamente la responsabilità.

5. Bibliografia

- [1] Eugeni, R. (2015). *La condizione postmediale. Media, linguaggi e narrazioni*, La Scuola.
- [2] <https://illum.lytro.com/illum> (ultimo accesso settembre 2016).
- [3] Ng, R., Levoy, M., Brédif, M., Duval, G., Horowitz, M., Hanrahan, P. (2005). "Light Field Photography with a Hand-Held Plenoptic Camera", *Stanford University Computer Science Tech Report*, 2, 1-11.
- [4] Adelson, E. H., Bergen, J. R. (1991). "The Plenoptic Function and the Elements of Early Vision" in Landy, M., Movshon, J. A. (a cura di), *Computational Models of Visual Processing*, MIT Press, 3-20.
- [5] <https://www.lytro.com/immerge> (ultimo accesso settembre 2016)
- [6] Conn, C., Lanier, J., Minsky, M., Fisher, S., Druin, A. (1989). "Virtual Environments and Interactivity: Windows to the Future", *SIGGRAPH Panel Proceedings*, 7-18.
- [7] Rheingold, H. (1991). *Virtual Reality*, Secker and Warburg (*Realtà Virtuale*, Baskerville, 1993).
- [8] Lévy, P. (1998). *Qu'est-ce que le virtuel?*, La Découverte (Il virtuale, Cortina, 2005).
- [9] Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Galilée, (Per una critica del sistema politico del segno, Feltrinelli, 1974).
- [10] Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulations*, Galilée, (Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti, Pgreco, 2008).
- [11] Chan, M. (2014). *Virtual Reality. Representations in Contemporary Media*, Bloomsbury.
- [12] http://matrix.wikia.com/wiki/Simulacra_and_Simulation (ultimo accesso settembre 2016)

- [13] Barthes, R. (1980). *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard (La camera chiara. Nota sulla fotografia, Einaudi, 2003).
- [14] Lukac, R. (ed.) (2011). *Computational Photography. Methods and Applications*, CRC Press.
- [15] Chrzanowski, K. (2013). "Review of night vision technology", *Opto-Electronics Review*, 21/2, 153–181.
- [16] Hammoud, R. I. (a cura di) (2009). *Augmented Vision Perception in Infrared. Algorithms and Applied Systems*, Springer.
- [17] Vollmer, M., Möllmann, K.-P. (2010). *Infrared Thermal Imaging Fundamentals, Research and Applications*, Wiley.
- [18] <http://www.gulfstream.com/product-support/product-enhancements/enhanced-vision-system> (ultimo accesso settembre 2016)
- [19] Williams, J. (2014). "Brushing Back the Dark. A Look at the Latest in Night Vision Technology", *FAA Safety Briefing*, 1, 20-23.
- [20] Kramer, L. J., Williams, S. P. (2008). "Testing the Efficacy of Synthetic Vision during Non-Normal Operations as an Enabling Technology for Equivalent Visual Operations", *Proceedings of the Human Factors and Ergonomics Society 52nd Annual Meeting*, 1604.
- [21] Virilio, P. (1984). *Guerre et cinéma. Logistique de la perception*, Éditions de l'Étoile (Guerra e cinema. Logistica della percezione, Lindau, 1996).
- [22] Virilio, P. (1988). *La machine de vision*, Galilée (La macchina che vede. L'automazione della percezione, SugarCo, 1989).
- [23] Virilio, P. (1991). *L'écran du désert*, Choniques de guerre, Galilée.
- [24] Virilio, P. (1999). *Strategie de la déception*, Galilée (La strategia dell'inganno, Asterios, 2000).
- [25] Baudrillard, J. (1987). *The Evil Demon of Images*, Power Institute of Fine Arts.
- [26] Baudrillard, J. (1991) *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Galilée (trad. parz. Guerra virtuale e guerra reale: riflessioni sul conflitto del Golfo, Mimesis, 1991).
- [27] Hammond, P. (2007). *Media, War and Postmodernity*, Routledge.
- [28] Der Derian, J. (2009). *Virtuous War: Mapping the Military-Industrial-Media-Entertainment Network*, 2nd ed., Routledge.
- [29] Mieszkowski, J. (2012). *Watching War*, Stanford University Press.
- [30] Kittler, F. (2002). *Optische Medien, Berliner Vorlesung 1999*, Merve Verlag, 2002 (Optical media, Berlin lectures 1999, Polity Press, 2009).
- [31] Chamayou, G. (2013). *Théorie du drone, La fabrique (Teoria del drone, DeriveApprodi, 2014).*
- [32] Ghusterson, H. (2016). *Drone. Remote Control Warfare*, The MIT Press.
- [33] Montani, P. (2014). *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Cortina.

Biografia

Ruggero Eugeni è professore ordinario di *Semiotica dei media* presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e Brescia. Dirige presso la stessa Università Almed, l'Alta Scuola in Media, Comunicazione e Spettacolo (<http://almed.unicatt.it/>). I suoi libri più recenti sono *Semiotica dei media. Le forme dell'esperienza* (2010) e *La condizione postmediale* (2015). Ha curato con Fausto Colombo una *Storia della comunicazione e dello spettacolo in Italia. I media alla sfida della democrazia (1945-1978)* (2015).

Per ulteriori notizie, il suo sito è Media | Experience | Semiotics <http://ruggeroeugeni.com>

Email: ruggero.eugeni@unicatt.it

Etica e libera conoscenza condivisa

Giuseppe Mastronardi

Sommario

Nell'attuale società della conoscenza l'individuo è obbligato ad aggiornarsi in modo continuo per tutta la vita lavorativa e in tempi estremamente rapidi. I percorsi di apprendimento tradizionali raramente sono progettati con questo obiettivo, per cui emerge spesso la necessità di metodi alternativi alla formazione tradizionale. Tra questi l'apprendimento collaborativo emerge come strumento prezioso: l'evoluzione delle ICT permette all'individuo di comunicare con una rete di colleghi ed esperti e di disporre di una base di conoscenza condivisa a cui poter attingere per la soluzione di problemi professionali. Obiettivo principale di questo articolo è introdurre il concetto di comunità virtuale, importante risorsa per la condivisione della conoscenza, e affrontare i principali concetti teorici relativi alle comunità di apprendimento e alle comunità di pratica.

1. Introduzione

L'uso sempre più diffuso di Internet e delle nuove tecnologie dell'informazione destano nel popolo dei "navigatori del sapere" interessi sempre più crescenti e diversificati.

Come non essere d'accordo sul fatto che il nuovo ruolo di Internet sta accelerando il processo di penetrazione del web nelle organizzazioni attraverso "social-networks" (reti sociali), "knowledge-sharing" (condivisione della conoscenza), "blogging" (comunicazione dei propri pensieri mediante un sito web), "wiki" (sito web i cui contenuti sono sviluppati e aggiornati da tutti gli utilizzatori che vi possono accedere), "tagging" (attribuzione di una o più parole chiave, dette hashtag o #tag, che individuano argomenti, documenti, file di cui si sta trattando). E' un fenomeno che ha una crescita esponenziale a livello planetario, con effetti sull'intera società, su usi e comportamenti, le cui parole chiave "peer" (tra pari), "open" (aperto), "free" (libero), "community" (comunità), spesso sono sinonimo di anarchia o pirateria, usando le più disparate comunità "social" per scambiare chiacchiere e video privati, ma anche filmati e file musicali in piena libertà.

Come non essere d'accordo sul fatto che le informazioni condivise oggi sono moltissime e con l'avvento dei social-network la stessa gestione della privacy sembra aver subito un radicale cambiamento di significato. Ma non è detto che l'essere umano, per vivere pienamente i suoi rapporti sociali debba necessariamente abbassare il livello della propria privacy esponendosi incondizionatamente al mondo, alle sue opportunità e soprattutto ai suoi rischi, ragion per cui possiamo e dobbiamo dosare le informazioni a seconda che abbiamo davanti familiari, amici, colleghi, conoscenti o sconosciuti. Noi informatici per decenni abbiamo dovuto insistere per sensibilizzare le comunità a fare uso delle nuove tecnologie di comunicazione. Ma ci siamo anche resi conto che l'informatica ha oggi un compito più gravoso: "risolvere i problemi che essa stessa ha introdotto" e può farlo rendendo più segreta l'informazione mediante tecniche crittografiche sempre più sofisticate.

Come non essere d'accordo sull'utilità dell'e-learning, che consente di assorbire la cultura planetaria quando e dove lo vogliamo. Per contro esiste oggi un eccesso di comodità nel reperimento dell'informazione che sta portando, per esempio, i nostri studenti universitari a perdere il contatto fisico con le materie di studio e di approfondimento; intendo anche la fisicità di approccio che si può ottenere con la frequentazione dei docenti, dei laboratori e dello stesso campus universitario che porta a vivere soprattutto con i propri simili, cioè gli altri studenti, i quali, in un spirito di emulazione, possono consentire uno scambio diretto del sapere, facilitando lo stesso processo culturale. Ormai non si consultano più le bacheche dei Dipartimenti, quelle con i vetri, perché si aspetta di leggere ogni informazione sul sito Internet del Corso di Laurea. E allora? Occorre educarsi ed educare ad un uso responsabile degli strumenti che la tecnologia oggi ci mette a disposizione, dall'autogoverno della rete al rispetto di quanti si avventurano su di essa, dalla protezione della propria identità, diventata ormai semplicemente e facilmente falsificabile e clonabile, fino alla necessità di evitare l'introduzione unilaterale dei propri dati sensibili. Queste due dimensioni, privacy e conoscenza condivisa, sono oggi chiamate ad armonizzarsi e a integrarsi quanto più è possibile con il sapere globale.

Per comprendere il futuro delle competenze informatiche è importante osservare quanto accade all'interno degli ecosistemi di imprese, dal knowledge-management condiviso al rapporto interattivo tra clientela e mercato, tra utenza e servizi. Le tecnologie digitali e il web stanno entrando in tutti i settori lavorativi come enabling-technologies (tecnologie abilitanti) che sono parte integrante delle stesse attività. Chi opera nel campo della fisica, della meccanica, delle nanotecnologie, della medicina, delle biotecnologie, non potrebbe procedere senza l'ausilio delle tecnologie digitali. Non potendocene più privare, al pari dell'energia elettrica, ci si aspetta sempre di più dallo sviluppo di competenze e soluzioni informatiche. Dunque, i progressi nei campi aperti al futuro quali energia, ambiente, salute e sicurezza sono strettamente legati allo sviluppo di reti e competenze informatiche.

Ma come non essere d'accordo sul fatto che le informazioni condivise oggi sono moltissime e che diventa sempre più necessario imparare ad assorbire la cultura planetaria quando e dove lo vogliamo, ma senza esserne sopraffatti e confusi. Occorre, quindi, educarsi ed educare ad un uso appropriato di queste tecnologie al fine di poter fare un uso corretto del sapere globale.

2. La società della conoscenza

Le attività professionali richiedono oggi un continuo aggiornamento che può essere offerto da diverse fonti di informazione. Spesso per cercare di mantenere alto il desiderio e la curiosità di conoscere il nuovo, ci si avventura, al di là della propria specializzazione, in esperienze diverse, nella speranza sinergica che possano essere reciprocamente utili. E' questo un approccio che favorisce continui stimoli in termini di creatività e di passione, evitando l'appiattimento su percorsi ripetitivi e improduttivi. Con questa continua interazione è possibile costruire professionalità che vanno ad accrescere in modo dinamico competenze innovative, ma anche valori umani e sociali molto utili per riprogettare il nostro stesso futuro. In altri termini la nostra nuova apertura sul mondo, consiste nel guardare avanti costruendo il nostro futuro, dando valenza pubblica al nostro lavoro, nel senso di una crescita culturale che può avvenire proprio attraverso le tecnologie digitali, che stanno generando una spinta verso una società che cambia, che vuole cambiare, che vuole essere in linea con le società più dinamiche in un mondo sempre più aperto allo scambio, alla conoscenza condivisa, cercando di costruire rapporti con persone che vogliono imparare e crescere continuamente, pur nel rispetto dei valori etici tradizionali.

Consapevoli di essere parte di una comunità attiva che fa crescere le conoscenze, diventa possibile costituire community tematiche in base alle proprie passioni o aree di business, aggregando ad esse altri utenti e stringendo contatti di amicizia, di affari, di aggiornamento professionale. Una comunità che condivide lavoro e nuove conoscenze è una comunità che opera per creare ricchezza non solo materiale, ma soprattutto ricchezza sociale, collettiva, per dare qualità ai luoghi di lavoro, agli oggetti, alla vita individuale e collettiva, portando ogni persona coinvolta ad accrescere, in comunione, conoscenze tecniche e culturali. Una libertà che per essere vera deve accompagnarsi sempre all'obbligo di una grande responsabilità in ogni momento. Perciò, la Società della Conoscenza, in cui siamo entrati, richiede di riconsiderare il lavoro e la partecipazione intelligente e consapevole di chi opera in qualunque attività.

3. Un esempio: la condivisione della conoscenza in sanità

Con l'evoluzione delle tecnologie telematiche il medico ha potuto comunicare con reti di colleghi e specialisti e disporre, quindi, di una base di conoscenza condivisa ove attingere per trovare soluzioni diagnostiche, terapeutiche, chirurgiche e assistenziali. E' quanto ha sempre richiesto la medicina scientifica che parte dalla Medicina Basata sulle Evidenze (EBM) e, attraverso l'applicazione sempre più sistematica del metodo sperimentale in diagnosi e terapie, usufruendo delle casistiche più attendibili, ha portato a una concentrazione di competenze mediche, migliorando i vari processi di cura sia in ambito domestico sia ospedaliero.

Sin dagli inizi del '900 il sapere professionale e scientifico è andato a formarsi negli ospedali e nei vari Istituti di Ricovero e Cura a Carattere Scientifico (IRCCS), in particolare per le malattie percentualmente emergenti. Ma solo nella

seconda metà del XX secolo si è assistito a una razionalizzazione del servizio sanitario pubblico e ospedaliero con strutture autonome dotate di crescenti e specifiche competenze aggregate. Dal laboratorio di analisi alla radiologia, dai reparti specialistici alla stessa amministrazione, dal personale medico a quello paramedico, sono andati sempre più aumentando nell'uso delle tecnologie informatiche, aggregandosi alle specifiche competenze, consentendo di migliorare il sistema di integrazione organizzativa attraverso una comunicazione tra utenza, medicina di base, sistema ospedaliero e pubblica amministrazione. E' la ricerca scientifica che in questo modo va migliorando la sua capacità di aggiornarsi e con maggiore rapidità rispetto al passato.

C'è sempre stata molta attesa in sistemi di apprendimento come l'elearning, ma ritengo che questa tecnologia sia stata e continua ad essere meno efficace del data-warehouse e del semantic-web, strumenti questi che consentono oggi di ricercare i dati nella rete aggregandoli in un contesto definito da regole semplici. In effetti, in assenza di una organizzazione strutturata dell'informazione complessa, le diverse conoscenze detenute da ciascun individuo male si adattano ad ottenere una conoscenza comune, cioè da condividere. Per raggiungere questo obiettivo, diventa necessario rendere sufficientemente e rapidamente possibile l'utilizzabilità dei risultati della ricerca, nel pieno rispetto della privacy dell'individuo, quale oggetto di trattamento terapeutico o di studio, tenendo presente che molte delle informazioni provengono anche dall'assistenza paramedica finalizzata al trattamento di malattie croniche o geriatriche. Occorre, perciò, acquisire la conoscenza, in particolare quella innovativa, per consentire l'accumulo di una nuova conoscenza soprattutto a favore della ricerca medica mediante, ovviamente, nuove tecniche informatiche di analisi ed estrazione dell'informazione (vedi Figura 1), al fine di favorire un patrimonio comune di conoscenza ai singoli professionisti del settore.

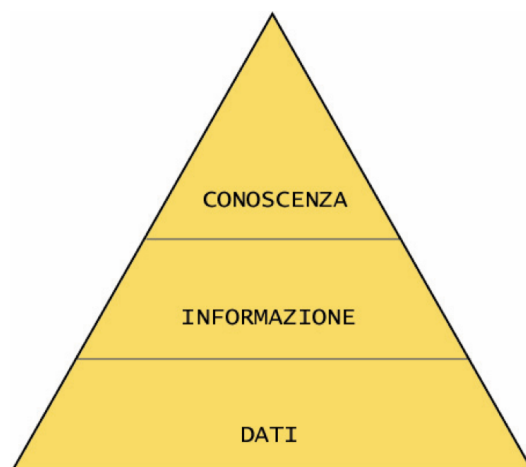


Figura 1
La piramide informatica (dai dati alla conoscenza)

L'insieme di dati può costituire l'informazione, ma non sempre l'insieme di informazioni porta alla conoscenza. In assenza di una organizzazione strutturata dell'informazione complessa, le diverse conoscenze detenute da ciascun individuo male si adattano ad ottenere una conoscenza comune, cioè da condividere. Ovviamente, molto dipende dalle regole utilizzate, che devono essere necessariamente semplici, per arrivare ad aggregare dati e definire concetti sintetici che possono diventare principi ispiratori per l'implementazione di strategie e processi adeguati e condivisi.

4. Tecniche informatiche per il recupero della conoscenza

Le innovazioni tecnologiche stanno incrementando le aspettative anche nell'utenza del settore sanitario, mettendo in forte difficoltà i tradizionali modelli della cultura professionale in ambito medico e paramedico. I vari protocolli sanitari non sono ancora facilmente codificabili in modo uniforme, come si vorrebbe, proprio per effetto dei diversi punti di vista professionali, non sempre conciliabili per le endemiche resistenze culturali. A volte tale resistenza parte dalla difficoltà di conoscere l'esistenza stessa di tecniche informatiche adeguate, o non saperne fare un uso corretto.

Non sempre si comprende che non è la copiosità dei dati a consentire la soluzione di problemi più o meno complessi. Al contrario, occorre incentivare il paradigma opposto, più tipicamente informatico, che solo semplificando il problema si può ottenere una accettabile standardizzazione dei dati, che contribuisce alla definizione di un linguaggio meglio interpretabile in una comunità scientifica. Infatti, informazione e comunicazione, in un sistema di conoscenze destinate ad essere sempre più condivise, possono consentire di modificare i comportamenti degli esperti del settore, orientandoli verso logiche di ottimizzazione dei risultati, in termini di efficienza ed efficacia delle soluzioni adottate. Diventa, così, fondamentale confrontare la propria conoscenza con quella considerata più soddisfacente a livello globale.

Sono diversi gli approcci tipicamente informatici che possono rendere uniforme l'interpretazione della conoscenza:

- Introdurre un lessico uniforme, per impiegare un linguaggio comune al fine di facilitare la comprensione di diversi concetti (diagnosi, terapie, pratiche chirurgiche e assistenziali);
- Usare forme standardizzate di catalogazione, per rendere effettivamente operativa la interoperabilità tra sistemi e lo scambio di dati, informazioni e conoscenza;
- Raccogliere dati epidemiologici, per creare modelli interpretativi e calcolare statistiche utili alla definizione di nuovi protocolli ma anche i costi della sanità (DRG);
- Sviluppare tecniche di supporto alle decisioni (DSS), per ottenere in tempi molto più rapidi suggerimenti diagnostici e terapeutici, puntando sulla utilizzabilità sempre più diffusa di tecniche di intelligenza artificiale, finalizzate soprattutto alla identificazione di processi patologici;

- Impiegare tecniche di analisi di dati complessi, come le tecniche di Data Mining finalizzate all'estrazione di una conoscenza, a partire da grandi quantità di dati, come i Big Data rappresentati da insiemi di dati grezzi provenienti da fonti eterogenee.

5. Conclusioni

Oggi sentiamo attorno a noi, nelle imprese, nei cittadini, nella società un gran bisogno di valori forti e credibili, di stabile affidamento ad un'etica condivisa rivolta al bene comune, alla partecipazione di tutti, alla gestione delle comunità sociali in cui viviamo ed operiamo, associazioni, imprese, enti pubblici o territori. Occorre vincere la sfida di coniugare efficienza ed etica nell'agire imprenditoriale e manageriale, così come nella gestione pubblica. Il raggiungimento del bene individuale, ormai, non potrà più prescindere dal raggiungimento del bene comune. Ciò è possibile adottando criteri di etica professionale, dalla business-ethics alla digital-ethics, in tutte le cose che facciamo, affinché l'etica non venga declinata come pura utopia, ma come realtà concreta che porta beneficio a tutti.

Ambienti informativi innovativi, tecnologie di comunicazione e interoperabilità tra diverse entità operative complesse, possono consentire un miglioramento dell'integrazione culturale ed esperienziale nei diversi settori lavorativi a condizione di utilizzare una Conoscenza Condivisa che diventa strumento essenziale per dare inizio a una sinergia efficace tra ambiti operativi diversi e raggiungere un fine unitario nella comunità del sapere. Non importa se al momento sembra un'utopia, la realtà ha dimostrato che ponendosi obiettivi ideali si possono costruire soluzioni e risultati reali.

Si tratta di favorire un processo di cambiamento culturale, avendo presente che d'ora in avanti vivremo in un cambiamento permanente e quindi non ci possiamo permettere di non essere in apprendimento continuo. Dobbiamo, inevitabilmente, far parte di una learning-community che richiede doti di flessibilità e capacità di adattamento, caratteri che peraltro non mancano al genere umano. Dobbiamo, perciò, collaborare a costruire la Società della Conoscenza non solo a parole ma con i fatti. In questo progetto, di evoluzione naturale, è fondamentale l'impegno delle giovani intelligenze e delle loro specifiche sensibilità. Si aprono nuovi processi culturali e comportamentali che proprio i giovani non mancheranno di tradurre in nuove opportunità di sviluppo.

Per un'etica del *prendersi cura* nel tempo tecnologico

Federico Nicoli

*Conoscendo noi stessi potremo sapere come
dobbiamo prenderci cura di noi,
mentre, se lo ignoriamo, non lo potremo proprio sapere.*

Platone, Alcibiade Maggiore, 129B

Sommario

Il presente lavoro intende riflettere su alcuni aspetti etici e antropologici che caratterizzano lo status di riconosciuta difficoltà e debolezza costituito dalla malattia.

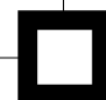
La possibilità di intervenire su un paziente in modo invasivo pone un problema non solo clinico dal momento in cui gli strumenti tecnici offrono la possibilità di scegliere tra differenti opzioni terapeutiche. L'aspetto privato, relativo alle scelte del singolo malato, necessariamente si riverbera in tal modo nella discussione pubblica. Il filosofo morale ha per ciò il diritto e il dovere non solo di analizzare tali interrogati, ma di abbozzare e proporre risposte.

Abstract

This paper focuses about some ethical and anthropological aspects of the disease, as an acknowledged status of complexity and weakness.

The use of invasive methods does not open only a clinical problem, as technical instruments offer the possibility to choose between different treatment options. Thus the personal aspects and the private choices necessarily reverberate in the public discussion. Therefore, the moral philosopher has the right and duty not only to analyze those questions, but also to propose answers.

Keywords: Pain, Person, respect, Cure, Relationship



1. Introduzione

Un dato si va affermando sempre più: la crescente attenzione verso la sofferenza che accompagna la malattia. Ciò è dovuto a molteplici fattori. Riguardano soprattutto l'approccio medico-sanitario, ma anche la ricerca filosofica circa il significato del prendersi cura della persona nei momenti in cui è più vulnerabile.[1]

Al tempo stesso, si costata pure una difficoltà. Non è facile approdare a una certezza univoca e condivisa su come affrontare la sofferenza, capace di fornire un criterio d'azione condiviso. Dipende da un lato dal fatto che la mappa dei valori morali del mondo contemporaneo è orientata al principio della *difesa della vita*, vista come bene verso il quale ciascuno tende per natura. Dall'altro lato ciò è collegato al principio della *salvaguardia della dignità umana*, intesa come diritto all'auto-determinazione del singolo. Entrambi i principi, se posti come elementi architettonici di altrettante linee guida della riflessione, indirizzano verso scelte molto differenti. [2]

La possibilità odierna di decidere in merito a una vasta pluralità di opzioni terapeutiche, sembra per certi versi estremizzare una condizione di incapacità nel gestire la *sofferenza*. La si potrebbe definire: coscienza della contraddizione esistente tra la nostra richiesta di perfezione, di felicità, di amore e la possibile privazione di tutto ciò, determinata dalla malattia. Se il fine del vivere – come già sosteneva il filosofo greco Zenone [3] - è *vivere coerentemente*, avere cioè la possibilità di appagare tutti i bisogni e di realizzare progetti personali di vita che vadano oltre il semplice vivere biologico, allora l'assenza di uno stato di salute adeguato sembrerebbe comportare quasi inevitabilmente la scelta di sopprimere la sofferenza mediante la soppressione della vita. È nell'affrontare questo dilemma che l'etica della cura presenta la propria specificità. Essa apre una serie di riflessioni, non solamente in merito al mero gesto tecnico, ma soprattutto in merito alla relazione tra *persone*, tra *chi* sceglie tale opzione, vale a dire tra tutti coloro i quali sono implicati in uno specifico caso, nella quotidiana pratica clinica (paziente, familiari, equipe sanitaria). [4]

2. Dall'oggetto maschera al Soggetto parlante

È veramente difficile dare una definizione di *persona*, poiché ogni categorizzazione è insufficiente a inglobare tutte le sfaccettature che tale realtà richiama. Condividere l'idea che tutti gli uomini siano persone significa constatare che si deve saper già prima che il soggetto davanti a noi è un essere umano e quindi persona [5]. Robert Spaemann in merito afferma che «noi dovremmo sapere già prima se questo è un uomo [...] per poter sapere se è una persona» [6].

Il termine, nel suo significato originario greco (*prosopon*; in latino: *persona*), indica la maschera teatrale, quindi richiama uno specifico oggetto scenico usato dall'attore per ricoprire un determinato ruolo teatrale «per nascondere il volto e far risuonare forte la voce (per-sono: suonare in tutte le direzioni). La maschera ha l'obiettivo di rappresentare la trascendenza dell'attore stesso per evidenziare l'essere del personaggio che si rappresenta e ciò che proferisce: «è

proprio in questo senso che il termine ha perso, poi, l'antico significato di "maschera" per essere identificato – nelle dispute teologiche – con il termine greco di *ipostasis* – Padre, Figlio e Spirito Santo –. (in latino: *sub stantia*, in italiano: *sostrato, fondamento*)» [7].

In filosofia le accezioni del termine *persona* sono numerosissime: per specificare questa parola si richiamano, per esempio, i concetti di coscienza (Locke), di razionalità (S. Tommaso), di dignità e di autonomia (Kant) [8].

Robert Spaemann, riprendendo la definizione di *persona* di Boezio («*Persona est naturae rationalis individua substantia*» [9]) afferma: «Le nature razionali possono esigere un determinato tipo di attenzione. Ma primariamente, in Boezio, il senso della definizione è ontologico. La *natura rationalis* esiste in quanto essere-se-stesso. [...] Questo però significa che l'individuo che esiste in tal modo non può essere descritto adeguatamente da nessuna descrizione possibile»[10]. La *persona* non può essere descritta come un *qualcosa* che può essere delineato da un insieme di caratteristiche. La persona è *qualcuno*: il nominarla oltrepassa qualsiasi possibile descrizione qualitativa.

Quindi, nell'arco della storia del pensiero si riscontra un cambiamento del significato del termine *persona*: identificava in origine un importante oggetto per il lavoro dei teatranti, ora identifica l'esser-ci dell'uomo.

Un altro vocabolo importante per definire la complessità della *persona* è il termine *identità*. Esso trova la sua origine nella *Metafisica* di Aristotele; il filosofo stagirita scrive: «L'Identità è in qualche modo un'unità sia che l'unità si riferisca a più cose sia che si riferisca a un'unica cosa, assunta come due: come avviene quando si dice che la cosa è identica con se stessa»[11]. Attraverso il concetto di identità si arriva al principio di 'non contraddizione'. Anch'esso è stato tematizzato da Aristotele, ma egli lo presenta con diverse definizioni. La prima definizione è di carattere ontologico: «niente simultaneamente può essere e non essere»[12]. Una seconda significativa definizione è la seguente: «È impossibile per la stessa cosa e nello stesso tempo inerire e non inerire ad una stessa cosa nello stesso rispetto»[13]. Grazie al concetto di *identità* e al *principio di non contraddizione* si può affermare che anche le unità composte, come i viventi, sono portate ad avere un'identità coerente con la totalità di loro stesse, la quale si caratterizza non solamente per la semplice somma delle singole parti, ma per l'armonia delle parti con la totalità personale.

Attraverso il significato del termine *persona* si può superare l'idea di uomo come *individuo*: «l'identificazione di se stessi include necessariamente l'esistenza di altri»[14]. Gli altri di fronte a noi compiono gesti e sviluppano pratiche di vita che noi apprendiamo e alle quali apparteniamo. La pratica delle pratiche di vita è la pratica alfabetica e la parola, il *Logos*, è ciò che ci permette di comunicare e di riconoscere un'altra persona di fronte a noi, come simile a noi. Questo è il substrato dell'identità personale: esso si forma ed esiste solamente in una relazione intrapersonale, nella quale la presenza di una moltitudine dà significato all'esistere personale e all'identità del singolo, perciò si può affermare che «il solipsismo è inconciliabile con il concetto di *persona*»[15].

3. La pratica dell'aver cura del soggetto sofferente

La cura è una *pratica*, cioè un'azione in cui prendono forma pensieri ed emozioni orientati a soddisfare i bisogni dell'*altro* [16]. Tale concezione della cura sembrerebbe implicare una sorta di "subordinazione" del malato a chi ne ha cura. Si definisce quindi cura una pratica che si orienta a procurare il benessere dell'altro e metterlo (o ri-metterlo) nelle condizioni di provvedere da sé al proprio benessere.

Poiché tutte le persone nell'arco della loro vita hanno sperimentato il bisogno di ricevere delle cure si può affermare che tale pratica è una necessità insita nella condizione umana: non solo la cura è universale; essa è anche necessaria per coltivare ogni aspetto della vita umana, sia quello corporeo, sia quello per così dire immateriale, cioè la vita cognitiva, emotiva e spirituale. Per svolgere appieno la sua funzione, la cura richiede dunque a chi-ha-cura di impegnare tanto le proprie energie fisiche quanto quelle cognitive, emotive e relazionali.

I soggetti implicati nella pratica della cura sono sostanzialmente due: chi-ha-cura (*caregiver* o *carer*) e chi-riceve-cura (*cared for* o *care receiving*). I due ruoli possono essere fissi o intercambiabili, possibilità che si basa sul tipo di relazione che si instaura tra i due soggetti: nella relazione amicale è possibile uno scambio di ruoli; nella relazione educativa o terapeutica lo scambio non è possibile. Fondamento della pratica è la relazione umana. Qualora la relazione venisse a mancare, cesserebbe immediatamente anche la possibilità di curare e farsi curare: è impossibile pensare una società nella quale malati, anziani e bambini siano esclusivamente curati, istruiti e accuditi da robot automatizzati.

La pratica dell'aver cura ha come prerogativa essenziale le caratteristiche di base della relazione umana, quali il linguaggio, il pensiero, le emozioni e la possibilità di condividere per comprendere i reali bisogni dell'altro. La relazione che è implicata nella pratica del curare è personale e diadica, e proprio poiché tale è necessaria per promuovere l'efficienza del rapporto umano: "chi ha cura non può che aver cura di ogni persona nella sua unicità [...] di ogni persona considerata nel suo specifico profilo" [17]. Ogni essere umano ha un profilo unico e singolare di cui occorre tener conto se si vuole creare un'autentica relazione di cura. La cura quindi è una pratica complessa di relazione umana; non può essere altrimenti.

Prendersi cura dell'altro, inoltre, comporta un duplice atteggiamento: farsi carico delle esigenze e delle richieste di chi ha bisogno come se fossero propriamente nostre; assumersi la responsabilità di migliorare la vita dell'altro in quanto altro. La cura è il farsi carico dell'altra persona, aumentando il suo ben-essere e rispettandola nella sua autonomia e dignità. Ciò è teso a creare determinate condizioni, che consentono all'altro di sviluppare il proprio essere fino ad acquisire la capacità di aver cura di sé.

Si aprono quindi diverse tipologie nell'aver cura: "c'è una cura che *preserva* la vita da quanto la minaccia, quella che la *ripara* quando si creano fessure di sofferenza e quella che *fa fiorire* offrendo all'altro esperienze in cui poter vivere una pluralità di differenti modi del divenire il proprio essere" [18].

La pratica dell'aver cura dell'altro non solo dev'essere vissuta in un aspetto privato della relazione, ma ci dev'essere anche nella società una sensibilità su tale pratica. Movendo dalla necessaria relazione tra le persone, la pratica della cura rimanda anche al suo aspetto civile e politico. Daryl Koehn in merito afferma: "Le azioni di cura [...] sono quelle in cui chi-ha-cura mostra un interesse attivo nel presentare attenzione ai bisogni, ai sentimenti e agli interessi di chi-riceve-cura considerato nella sua individualità, ed è fortemente impegnato a creare una condivisione con quelle persone che si trovano altrettanto impegnate ad assicurare un mondo in cui gli esseri umani siano nutriti d'essere e si data loro la possibilità di realizzare pienamente la loro individualità" [19].

L'importanza della relazione tra le persone che-hanno-cura dev'essere presa in considerazione dalla società nella quale si vive, affinché si possa far conoscere l'importanza di questa pratica e si possa creare intorno agli specialisti del settore un aiuto, che potenzi l'effetto del loro agire. Nelle relazioni umane, condividere la pratica basilare che contraddistingue la richiesta di aiuto e il donare aiuto porterebbe i singoli a sensibilizzarsi e ad 'accorgersi' di poter dare aiuto dedicandosi alle condizioni prime dell'uomo, che sono appunto quelle del dare e ricevere cure per il benessere degli altri e di se stessi.

Martin Heidegger definisce la cura come "fenomeno ontologico-esistenziale fondamentale" [20]. La struttura ontologica necessaria della cura è motivata dal fatto che, per Heidegger, la condizione dell'uomo è di trovarsi in un mondo nel quale ha la possibilità di rapportarsi col suo proprio esserci, in quanto essere aperto al mondo. Il filosofo tedesco, nella *Logica*, afferma: "il fondamentale modo d'essere di un ente che è in modo che per lui nel suo essere ne va di questo stesso essere lo chiamiamo come *cura*. La cura è il modo fondamentale dell'essere dell'esserci, e come tale essa determina ogni modo d'essere che segua dalla costituzione d'essere dell'esserci" [21].

La cura viene, quindi, prima di ogni situazione dell'esserci, poiché è propria del nostro essere persone. Inoltre, è dal tipo di relazione di cura con la quale si sia fatta esperienza, che deriva il nostro essere. La cura è la relazione basilare del rapporto tra persone fin dalla nascita.

Mortari spiega la cura, all'interno del pensiero di Heidegger, come una priorità essenziale, nel senso che viene prima di ogni situazione dell'esserci dell'uomo. Parlando della condizione umana, che ha come carattere fondamentale di essere vincolata al mondo: una relazione definita come 'abitare', Heidegger, in effetti, definisce la cura come il tratto fondamentale di tale 'abitare'.

Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* afferma che "intendere è come dirigersi verso qualcuno" [22]. Essendo la sua prospettiva prettamente linguistica, la relazione della cura rinvia al rapporto tra i parlanti. L'importanza della seconda persona, che chiede o offre aiuto, è basilare in qualunque tipo di relazione. La pratica dell'aver cura non può essere delegata a macchine automatizzate perché ogni persona deve essere interprete dell'altro e interpretabile dall'altro.

Nella comunicazione tesa al ben-essere sono in gioco tutti i piani della persona: affettività, razionalità, emotività, corporeità; ciò ne fa una questione

necessariamente sociale, che si sviluppa in una relazione diadica, ma che ha bisogno altresì di quel sub-strato politico, di cui s'è detto sopra.

La cura è una pratica tesa a promuovere una vita buona nell'interesse dell'altro, cioè il ben-esistere: "La cura non è un'etica, ma una pratica eticamente informata. Ed è informata dalla ricerca di ciò che è bene, ossia di ciò che aiuta a condurre una vita buona" [23].

Luigina Mortari ha elencato tre caratteristiche, per chiarire l'essenza dell'eticità nella cura della persona. Esse sono: farsi responsabili, avere rispetto e agire in modo donativo.

3.1. Farsi responsabili

Nella pratica di cura la responsabilità nasce dal sentire l'altro vulnerabile e debole. La responsabilità si basa sulla consapevolezza che altri si trovano in una condizione di dipendenza. Nell'atto stesso di richiedere di essere curati è implicito chiedere una piena assunzione di responsabilità nei propri confronti a chi è deputato a svolgere tale compito.

Farsi responsabili, però, non va inteso come assunzione assoluta del benessere dell'altro, bensì come atteggiamento che si limiti a facilitare nell'altro il conseguimento della condizione di ben-essere quale conseguenza dell'atto del prendersi cura: "il posizionarsi [del benessere] nella relazione tradisce un senso di onnipotenza e con esso un'interpretazione in autentica della responsabilità; si profila, invece, come responsabilità di predisporre quei contesti esperienziali che possono facilitare nell'altro l'assunzione del proprio ben-esserci" [24].

Nel rapporto terapeutico il senso di responsabilità deve essere particolarmente presente in chi ha-in-cura il paziente: questi si affida all'assistenza, ma la sua pretesa di trovare sicurezza è molto più grande delle cure materiali a cui deve essere sottoposto. Essere responsabili non significa aumentare il livello di benessere dell'altro, ma vigilare costantemente su di lui: ciò richiede *una significativa e prolungata efficienza*.

Anche dal punto di vista di chi si offre per dare cure, il problema della responsabilità e della vigilanza è presente in maniera rilevante. Sentire la necessità di una risposta volontaria al bisogno di mettersi in gioco nel dare un aiuto concreto al prossimo costituisce una motivazione supportata da una radicale incertezza circa l'incompletezza del proprio intervento. Chi offre la disponibilità a cominciare una relazione di cura, si sente in cerca di una vita buona da spendere, o meglio da investire, nel bene verso il prossimo, il quale in ultima analisi è un bene verso se stessi: "la cosa si sente necessaria non solo per l'altro, ma anche per sé perché l'aver cura è una pratica di autentica apertura all'altro quando si sa di essere mancanti o necessitanti dell'altro e, quindi, quando si sa che il bene non è una cosa che riguarda sé o l'altro, ma sempre sta nel mezzo, ossia nella relazione"[25].

La relazione di cura è, quindi, sostenuta da una certezza, che è caratteristica propria dell'umano: il *sapersi mancanti e necessitanti dell'altro*. Chi si dedica a tale missione, tesa all'apertura all'altro, assume in sé una disposizione etica che incentra il suo interesse sia sulla propria persona (sapersi mancanti d'essere),

sia sulla persona in cura (richiesta di responsabilità e di relazione), ma sempre comunque verso un vivere-bene comune. È la richiesta di vivere-bene espressa da una persona in condizioni di necessità, che inevitabilmente porta a impegnarsi in precise attività orientate sia a corrispondere alla richiesta stessa, sia a individuare le migliori modalità di risposta, poiché il rapporto ha e avrà sempre come protagonisti delle persone umane, e non automi.

Un altro aspetto della possibilità di farsi responsabili dell'altro ha come punto di origine un riconoscersi come simili tra persone. L'idea di bene comune, nella relazione di cura, apre la possibilità da parte del malato di accettare totalmente la propria fragilità, e da parte del responsabile della cura di agire il meglio possibile, giacché in questo agire c'è una comunanza di intenti, essendo in gioco l'essenziale per l'uomo.

Si può affermare che prendersi cura con responsabilità sia un agire naturale per l'uomo: tale pratica non nasce solamente da una particolare acquisizione di regole o codici deontologici, ma anche in relazione a esperienze vissute in prima persona

Se il soggetto che dona le cure ha in precedenza ricevuto buone cure, viene a dotarsi di un positivo ed empatico bagaglio esperienziale che gli consente di agire con maggiore solidità nell'offrire in modo autentico ad altri il proprio aiuto. Si può dire, quindi, che una buona relazione di cura nasca anche da buone relazioni di cura ricevute nei confronti della propria persona: apprendere con la propria maturazione e trasmettere col proprio vissuto tale pratica sono le condizioni necessarie per offrire la possibilità al soggetto di farsi carico degli altri, a seguito di un loro appello.

3.2. Avere rispetto

La relazione di cura è dipendente dal principio dell'avere rispetto per l'altro. Sul rispetto è basato il corretto atteggiamento etico nei confronti di chiunque; a maggior ragione quando il soggetto col quale ci relazioniamo è in una condizione di difficoltà.

Il rispetto scaturisce dal riconoscere il valore dell'altro. Come affermava Aristotele: "La mancanza di rispetto è l'effetto di un'opinione relativa a qualcosa che appare privo di valore"[26].

Riconoscere il valore comporta salvaguardare la persona che lo cede definitivamente o per un certo periodo a chi se ne assume la cura. Un carattere che denota il rispetto, in una relazione dove è difficile qualunque forma di reciprocità, come quella tra assistente sanitario e paziente, è l'accoglienza dell'altro, senza alcuna forma di possessività e di potere. Chi-ha-cura, infatti, ha anche il dovere di tutelare il richiedente, sottraendosi a una propria brama di possesso e resistendo alla tentazione dell'esercizio di un potere nei confronti dell'altra persona: "io mi affido perché mi so mancante di autosufficienza, necessitante di tutto ciò che mi viene dall'essere in relazione; ma proprio per questa mia debolezza ontologica sono vulnerabile ed è questa mia vulnerabilità che mi rende necessario opporre resistenza a eventuali forme relazionali che tramutano l'accoglienza in possesso. Chi-ha-cura automaticamente dell'altro sa

cogliere e rispettare i segnali che questi invia e, quindi, può capire dove l'altro fa resistenza e di conseguenza agire con rispetto" [27].

Il rispetto, quindi, in una data relazione, non ha forme prefissate, ma ne assume diverse, in base alle possibili differenti richieste formulate da chi chiede aiuto, e interpretate, senza prevaricazione possessiva, da chi l'aiuto lo offre.

Il modo più consono per sviluppare un'etica del rispetto si struttura nell'attenzione a evitare una indebita fusione fra chi-ha-cura e chi riceve la cura: lo specialista, che ha il compito di salvaguardare e difendere il paziente, non deve assimilare la realtà che questi gli presenta dentro le sue cornici concettuali, ma agire in una forma di tutela dell'alterità. L'altro non diventa *mio* nel momento in cui mi chiede aiuto, egli è esterno a me, e ciò deve essere alla base della *mia* intenzione di rapportarmi all'altro: la relazione non è mai di possesso, ma di dono.

3.3. Agire in modo donativo

L'attenzione che chi-ha-cura sviluppa nella relazione con l'altro consiste essenzialmente nel donare tempo all'altro, e donare il tempo vuol dire donare parte della propria vita: "donare il tempo è donare l'essenza della vita. La madre capace di una buona relazione di cura con il suo bambino non si aspetta qualcosa per sé; il suo desiderio è favorire il pieno fiorire dell'altro. Ciò che sente come bene, ossia la sua esperienza del ben-essere, è il sentire il ben-essere dell'altro. La primarietà del ben-essere dell'altro è tale da rendere necessario il donare il proprio tempo, la propria esperienza all'altro" [28].

Nella pratica di cura l'agire donativo è una norma etica fondamentale. Oggi è difficile donare l'essenziale, in quanto con la vittoria dell'individualismo, che fa coincidere il bene non con la buona vita o con il bene dell'altro ma con l'affermazione di sé, l'agire donativo è incentrato su una prospettiva egoistica, su un ritorno di avere.

Punto d'origine dell'atteggiamento donativo nei confronti dell'altro è il riconoscersi: la relazione tra simili, anche su piani diversi si può realizzare perché il dono della relazione è la base di un riconoscimento reciproco, soprattutto nel momento del bisogno.

Donare le proprie competenze al prossimo, in modo specifico nelle pratiche di cura, è il substrato sul quale si sviluppa l'etica della responsabilità. Emmanuel Levinas, parlando dell'atteggiamento donativo in riferimento al volto di chi chiede aiuto, scrive: "il volto che mi si impone senza che io possa essere sordo al suo appello né dimenticarlo, cioè senza che io possa smettere di essere ritenuto responsabile della sua miseria. La coscienza non ha più il primo posto. La presenza del volto significa così un ordine incontestabile" [29]. Sul donare il tempo, quale più alta forma di cura, già Seneca suggeriva che "nessuno, che si sia impadronito del tempo [di un altro], se ne consideri debitore, giacché intanto il tempo è l'unica cosa che neppure uno riconoscentissimo può restituire" [30].

L'agire come dono è un sapere dove si può trovare l'essenziale e il valore vitale sia di se stessi che della persona in cura. L'atto donativo presuppone una visione della vita che fa da sfondo alla modalità dell'agire stesso e

all'organizzazione del tempo che è dedicato a tale pratica: "Quando si sa di essere in presenza di ciò che conta nell'esistenza, allora certe scelte difficili ispirate all'etica del dono non hanno il significato dell'impoverimento, se mai dell'apertura all'esserci con senso. È quando si pratica la cura all'interno di questa visione che il proprio agire si sottrae a ogni etichetta che lo definirebbe gratuito o addirittura sacrificale, per collocarsi, invece, nella logica dell'*agire nell'essenziale*" [31].

4. Conclusioni

L'esistenza del corpo è un dato originario circa l'esserci dell'uomo. G. Marcel afferma: "Io sono il mio corpo" [32]. Il silenzio del corpo si rompe quando esso sta male. Gli organi non si 'sentono' fino a quando non proviamo dolore e quindi ci accorgiamo della loro presenza. Si potrebbe affermare che l'unica forma di linguaggio che la mente percepisce dal corpo è la sensazione di dolore che si può talvolta tradurre nell'esperienza della malattia. Il medico trova qui il suo ruolo. L'atteggiamento medico-scientifico ha superato i saperi alchimici e di stregoneria per arrivare a un tipo di conoscenza orientato alla cura della salute. L'arte medica non consiste in un 'creare' o in un 'costruire' salute, ma nel tendere a 'ristabilire' la salute del paziente. Hans Georg Gadamer osserva: "Il sapere e l'attività del medico comportano una peculiare modificazione di ciò che [...] si definisce 'arte'. Si può certo dire che il medico produce la salute con gli strumenti della sua arte, ma questa è un'espressione inesatta. Quello che viene prodotto in questo modo non è un'opera [...]. Si tratta piuttosto della guarigione del malato, la quale non appare con certezza come il frutto del sapere e dell'abilità medica" [33].

Tale condotta ha il proprio fondamento nella fiducia verso qualcun altro, una fiducia necessaria per la buona riuscita di una relazione non egualitaria ma al contempo sempre tra simili.

Dal punto di vista della cultura contemporanea occidentale l'atteggiamento dell'aver cura ha difficoltà ad essere riconosciuto, in quanto il valore silenzioso delle persone dedite a questa pratica non è garantito dal sostegno – che sarebbe necessario – da parte della società. Se l'imperante ottica del mercato e dello scambio economico impedisce il riconoscimento della propensione umana a fare del bene e a difendere questo valore come, almeno, equivalente – in termini di rilevanza – alla circolazione dei beni, dei prodotti e al valore di scambio, il rischio in cui si incorre è il venir meno del rapporto tra la fiducia del paziente e la responsabilità del curante. Un esito sul quale meriterebbe riflettere, anche in termini di economicità del sistema.

5. Bibliografia

- [1] Mordacci, R. (2003). *Una introduzione alle teorie morali, confronto con la bioetica*, Feltrinelli.
- [2] Clayton, J.M. et al. (2005). "When and How to Initiate Discussion About Prognosis and End-of-Life Issues with Terminally Ill Patients", *Journal of Pain and Symptom Management*, 30(2): 132-144.

- [3] Natali, C., a cura di (1999). *Ario Didimo e Diogene Laerzio*, Etica Stoica, Laterza, p. 48.
- [4] Pegoraro, R., Picozzi, M., Spagnolo, A.G. (2016). *La Consulenza di Etica Clinica in Italia. Lineamenti e Prospettive*, Piccin, 2016.
- [5] Spaemann, R. (2007²). *Persone*, Laterza, p.5.
- [6] Spaemann, R. (2007²). *Persone*, Laterza, Roma, 2007², p. 8.
- [7]. Di Pietro, M.L. (2008). *Bioetica e famiglia*, Lateran University Press. p.46.
- [8] AA.VV. (1993). *Enciclopedia garzanti di filosofia*, Garzanti, pp. 855-856.
- [9] Boezio, A.M.S., *Contra Eutychem et Nestorium*, op. cit. in Spaemann, R., (2007²). *Persone*, op. cit., p. 30.
- [10] Spaemann, R., (2007²). *Persone*, cit., pp. 30-31.
- [11] Aristotele, *Metafisica*, Reale G., a cura di, (1993). Rusconi Libri, 1993, V, 9, 1018 a 7.
- [12] Aristotele, *Metafisica*, Reale G., a cura di, (1993). Rusconi Libri, 1993, III, 2, 996 B 30.
- [13] Aristotele, *Metafisica*, Reale G., a cura di, (1993). Rusconi Libri, 1993, IV, 2, 1005 B 20.
- [14] Spaemann, R., (2007²). *Persone, Persone*, Laterza, p. 36.
- [15] Spaemann, R., (2007²). *Persone, Persone*, Laterza, p. 40.
- [16] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, p. 31.
- [17] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, pp. 33-34.
- [18] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, p. 36.
- [19] Koehn, D. (1998). *Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust and Empathy*, Routledge, p. 26.
- [20] Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo*, traduz. di Chiodi P., Longanesi, p. 245.
- [21] Heidegger, M. (1986). *Logica. Il problema della verità*, traduz. di Ugazio U.M., Mursia, p. 146
- [22] Wittgenstein, L. (1995). *Ricerche filosofiche*, ed. italiana a cura di Trinchero M., Einaudi, § 457.
- [23] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, p. 179.
- [24] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, p. 180.
- [25] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, p. 183.
- [26] Aristotele, *Retorica*, Reale G., a cura di, (1993). Rusconi Libri, libro II, 1, 1378b.
- [27] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, 2006, p. 188.
- [28] Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, 2006, p. 193.

[29] Lévinas, E. (1993). *Il tempo e l'Altro*, a cura di Ciglia F.P., Il Melangolo, pp. 35-36.

[30] Seneca, L.A. *Lettere a Lucilio*, I, 3 «Nemo se iudicet quicquam debere qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere», (la traduzione è nostra).

[31] Mortari, L., (2006). *La pratica dell'aver cura*, Paravia-Bruno Mondadori, p. 195.

[32] García, J.G. (2010). *La carne si fa amore*, Cantagalli, p.42.

[33] Gadamer, H.G. (1994). *Dove si nasconde la salute*, Grieco A., a cura di, Cortina, pp. 40-41.

Biografia

Federico Nicoli, Ph.D. Nato a Gardone Val Trompia (BS) nel 1982. Laureato in Scienze Filosofiche nel 2009 e in Scienze Religiose nel 2011. Ha conseguito il Master di II livello in "Bioetica e Formazione" nel 2012 promosso dall'Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia e dall'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica di Roma. Nell'aprile 2016 ha conseguito il Dottorato di Ricerca in "Medicina e Scienze Umane" presso l'Università degli Studi dell'Insubria. Dal giugno 2016 è membro del Centro di Ricerca per l'Etica Clinica presso l'Università degli Studi dell'Insubria ed è referente del Servizio di Etica Clinica presso la Casa di Cura *Domus Salutis* di Brescia.

Email: federico.nicoli82@gmail.com